

Croire et croyances d'hier à aujourd'hui

Robert R. Crépeau

Volume 13, numéro 1, printemps 2005

Croire et croyances

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/012522ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/012522ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (imprimé)

1492-1413 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Crépeau, R. R. (2005). Croire et croyances d'hier à aujourd'hui. *Théologiques*, 13(1), 5–13. <https://doi.org/10.7202/012522ar>

Croire et croyances d'hier à aujourd'hui

Robert R. CRÉPEAU

Département d'anthropologie et
Centre d'étude des religions
Université de Montréal

Qu'est ce que croire ? Comment définir la croyance et interpréter les croyances ? Comment appréhende-t-on aujourd'hui le rapport entre la foi et la spiritualité, la relation entre le langage et les croyances, entre le rite et son exégèse, entre le sacré et les sacrements, entre croire et faire croire, entre science et religion ? L'idée d'organiser un colloque autour de ces questions nous est venue au fil d'un dialogue amorcé avec notre collègue Roberte Hamayon, anthropologue et directrice d'études à la section des sciences religieuses de l'École Pratique des Hautes Études, à Paris. En effet, les concepts de croire et croyance nous étaient apparus suffisamment englobants et problématiques pour favoriser des échanges féconds entre des chercheurs d'horizons disciplinaires et théoriques diversifiés.

Le colloque « Religion : Croire et croyances¹ », organisé par le Centre d'étude des religions de l'Université de Montréal (CÉRUM), s'est tenu en février 2004 dans le cadre des activités du 125^e anniversaire de la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal. Le colloque réunit huit conférenciers² : théologiens, historiens, philosophes et anthropologues, dont les textes publiés ici abordent la question de la place de la religion dans la culture et la société et proposent une réflexion multidisciplinaire ayant comme axe les concepts polysémiques de croire et de croyance. Soulignons qu'un des objectifs que poursuit le CÉRUM depuis sa création

-
1. Nous remercions la Faculté des arts et des sciences et la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal de leur contribution financière à l'organisation de ce colloque, et le CÉRUM de sa contribution financière à la réalisation du colloque et à la présente publication. Nous remercions également M. Dany Rodier pour son précieux travail de mise en forme et pour la révision des articles.
 2. Seul le texte de Jacques Julien n'a pas fait l'objet d'une présentation à ce colloque.

en 2000 consiste à favoriser le dialogue entre des chercheurs de différents horizons disciplinaires.

*
* *

Le commencement n'est jamais absolument justifié (Derrida 1967, 233), tout au plus constitue-t-il un ordre zéro, le contexte primaire et minimal du lien social, qui fonde la responsabilité de ceux qui l'invoquent et y remontent par la parole, le geste ou le rituel, bref l'actualisent et y croient. A-t-on le choix de ne pas y croire ?

D'autant plus que le croire relève de l'échange et du don ; il est d'ailleurs souvent conçu comme un don reçu d'un tiers. Ainsi, pour Michel de Certeau cité par Jacques Julien (dans ce numéro), « le cru est toujours un reçu » et possède un caractère propositionnel : « ... j'entends par “croyance” non l'objet du croire (un dogme, un programme, etc.) mais l'investissement des sujets dans une proposition, l'*acte* de l'énoncer en la tenant pour vraie — autrement dit, une “modalité” de l'affirmation et non pas son contenu ». Cet acte d'énonciation est ainsi lié à l'idée de justification, c'est-à-dire qu'une proposition sera évaluée par rapport à d'autres propositions avec lesquelles elle devra être tissée serrée dans une sorte de « conformation méthodique », pour reprendre l'expression de Jean-Marc Ferry (1994). En ce sens, le croire est collectif et la croyance un centre de gravité à la fois collectif et individuel. Le croyant, celui ou celle qui fait acte de croire ou de faire croire, est le sujet que la foi habite, dirige, transforme, domine, déborde, assujettit, mais aussi interpelle et questionne.

Les textes de ce numéro illustrent une fois de plus que face à la foi et à la croyance, les questions du savoir et du sceptique sont toujours présentes. Le scepticisme est toujours au cœur de la philosophie contemporaine et consiste, dans sa forme radicale, en un défi en apparence « absolument irréfutable et sans partage » (Tiercelin 2005, 10). Si le sceptique instaure le doute et mine la croyance dogmatique, c'est qu'il se reconnaît à sa pratique actuelle et concrète et ne conçoit pas l'activité de la pensée comme étant de suivre des règles, mais bien comme l'usage des règles insérées dans un contexte précis, dans une pratique (Bénatouil 1997, 33 ; Crépeau 1997).

En contraste, Ferry évoque l'idée d'une conception procédurale de la vérité — et non instrumentale : la « vérité est ce qui est efficace par rapport à nos buts », « avantageux pour nous de croire » ou « utile à l'effacement de nos difficultés » (voir Ferry 1994, 102) —, qui insiste davantage sur la notion

de justification que sur celle d'efficacité. Ferry parle d'idéalisations « formées au long des procès d'entente [qui] ne conservent une force pratique que si elles résistent à la réduction » (1994, 105). Bref, on ne peut appliquer à la vérité le « ce n'est que ». Selon cette perspective, on ne peut réduire la vérité aux « procédures de justification dépendantes des contextes » (*ibid.*) de sa mise en jeu, puisqu'elle transcende ces contextes. En effet, que signifierait la foi si la raison nous obligeait à croire ?

Invitée de marque du colloque, l'anthropologue Roberte Hamayon, spécialiste de renommée mondiale du chamanisme, s'interroge sur « L'anthropologue et la dualité paradoxale du "croire" occidental ». Pour les anthropologues, la notion de croyance constitue, depuis les débuts de leur discipline, un problème épistémologique, notamment en raison de sa polysémie. De plus, il n'y a pas d'équivalent du verbe croire dans les langues des sociétés non-occidentales qu'étudient les ethnologues, comme l'illustre la langue mongole analysée ici par Roberte Hamayon. Cette dernière souligne que la croyance est appliquée aussi bien à ce que l'on croit qu'au fait même de croire, à un contenu idéal qu'à l'adhésion à ce contenu ; nous parlons aussi bien de « croyances » pour évoquer des conceptions religieuses que de « la croyance » comme état d'esprit, comme attitude mentale, psychique ou affective du sujet croyant. Cette polysémie a mené l'anthropologie à délaisser le concept de croyance au profit de celui de représentation, en apparence plus neutre et objectif et dénué de jugement de valeur. Le concept de représentation permet à l'anthropologie de rendre compte de façon plus adéquate de la relativité des croyances tout en évitant de faire appel à la superstition, notion qui désigne la croyance de l'autre qui se trompe, notamment en contexte colonial.

Roberte Hamayon souligne le caractère pratique et appliqué du rapport au croire et à la croyance dans les sociétés lointaines étudiées par les anthropologues à l'époque coloniale. Chez ces dernières, la validité des croyances ne se fonde apparemment pas sur un jugement de vérité, bref sur une théorie de la connaissance. Cette validité relèverait du sens pratique où le rituel occupe une place centrale. Tout se passe comme si « la pratique effective tient lieu d'attestation de croyance, sans qu'il y ait besoin de manifestation formelle d'adhésion ». Le caractère collectif et la relativité du croire sont soulignés par une référence aux ancêtres et par la mise en actes d'un système de croyances partagées. La validité des croyances se poserait essentiellement en termes symboliques, indépendamment de l'examen en termes rationnels de leur vérité ou de leur fausseté.

Du point de vue du grand sociologue Max Weber, le croire occidental manifeste un certain « sacrifice de l'intellect » qui se traduit par un état de croyance lié à une motivation intérieure. Hamayon souligne que cette position « donne à l'attitude de croyance la primauté logique sur l'objet de croyance, qui lui est en quelque sorte subordonné » et permet « une foi intériorisée qui se suffit à elle-même sans besoin de traduction dans des actes rituels, et dont l'affirmation exclut non le doute lui-même, mais l'expression du doute, comme pour souligner que la “motivation intérieure” en triomphe ».

L'absence de certitude est un élément dynamique constitutif de l'attitude de croyance qui mène à une spéculation sur un objet de croyance donné ou à une mise en acte rituelle. À partir de l'exemple du chamanisme de Mongolie et de Sibérie, Hamayon montre que la divination, qui occupe une place essentielle dans cette pratique, instaure une dynamique spéculative permettant de désigner un objet de croyance et de parier sur l'avenir — en obtenant de la chance à la chasse par exemple. S'engager ainsi est un jeu qui implique une responsabilité réciproque de la part d'un officiant et de celui ou celle qui reçoit l'assurance de la chance. Il s'agit d'un pari sur l'avenir nécessaire au fonctionnement de toute structure de réciprocité qui possède sa marge de jeu et qu'Hamayon rapproche de l'absence de certitude se situant au cœur de l'attitude de croyance.

Dans un texte consacré à la construction de l'identité à Qumrân, Jean Duhaime souligne que la transformation des croyances ne résulte pas uniquement de pures spéculations intellectuelles ou mystiques. Elle repose sur la dynamique socioreligieuse des collectivités auxquelles participent les individus. C'est ce que démontre l'analyse des manuscrits de Qumrân (env. 200 av. J.-C. – 68 ap. J.-C.). L'idéologie sectaire à Qumrân se caractérise par son dualisme en situant le groupe et ses adeptes par rapport à des paires d'opposition : lumières/ténèbres, vérité/perversion, pur/impur, bien/mal, etc. Ce dualisme permet de poser l'unité du groupe face à un monde conçu comme hostile et pervers. Il s'agit en fait de poser l'unicité de la communauté sectaire et de permettre l'adhésion de l'individu à des valeurs fortes et tranchées qui incitent à se couper du monde extérieur, comme l'illustre la procédure d'admission au groupe et le serment d'obligation qui marquent la séparation de l'individu du monde extérieur.

Le dualisme du pur et de l'impur est fort répandu dans les manuscrits de Qumrân. Il consiste pour l'individu à devenir pur en adhérant à la communauté et en rejetant ainsi un état d'impureté qui caractérise le monde et les individus extérieurs à celle-ci. Les manuscrits de Qumrân, notamment

la *Règle de la guerre*, illustrent cette idéologie en décrivant une lutte à finir entre les fils de lumière et les fils de ténèbres. Cette idéologie du conflit avec le monde extérieur est constitutive du groupe et de l'adhésion individuelle à ce dernier. La dynamique du groupe est première encore ici et le conflit un facteur de cohésion interne.

Alain Le Boulluec, directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études, section des sciences religieuses, à Paris, explore la notion de foi (*pistis*) dans le christianisme ancien. Son texte met en évidence quelques aspects de la *pistis* chrétienne, telle qu'elle est définie par Origène (185-254) dans sa réplique au pamphlet du philosophe Celse contre le christianisme. Alain Le Boulluec examine comment Origène fonde la crédibilité objective de la foi chrétienne et distingue la *pistis* de la croyance. Il rappelle qu'Origène a contribué à imposer un modèle axé sur la croyance qui a longtemps dominé la conception occidentale de la religion.

Origène fonde la validité de la foi sur l'autorité des traditions, des documents et des preuves tirés de l'histoire. Il distingue trois formes du croire : 1- celui de l'historien qui, à travers ses sources, pense atteindre la réalité événementielle, 2- celui de l'interprète qui, à travers le récit, pense atteindre un enseignement de portée générale et 3- la foi en l'inspiration divine des écritures. Origène distingue également les experts et les simples : « les sages du pays interprètent rationnellement les mystères, alors que la foule les accomplit au niveau de symboles ».

En tentant, contre Celse, d'ériger la foi chrétienne en tant que savoir et de lui « conférer la stabilité d'une connaissance, voire d'une science », Origène ne peut éviter la question de la mise en pratique rituelle de cette foi et de ce qu'elle partage avec les autres systèmes de croyance, notamment la croyance en l'existence de puissances invisibles. Ce faisant, constate Alain Le Boulluec, une structure « régie peut-être par des lois plus générales du comportement religieux, au-delà du clivage entre doctrine et pratique rituelle, semble sous-jacente au système de l'apologie chrétienne d'Origène ».

Comment une vérité initiale peut-elle être transmise intacte à travers les âges tout en demeurant adaptée aux exigences de l'époque ? Le texte de Pierre Létourneau examine le statut de la croyance, de la révélation et de la vérité à la lumière du *Dialogue du Sauveur*, un manuscrit de Nag Hammadi³, qui s'inscrit dans le courant gnostique en affichant une doctrine

3. La plupart des traités de Nag Hammadi datent des quatre premiers siècles du christianisme.

valentinienne épurée. Létourneau insiste sur l'enjeu de la transmission de la doctrine fondatrice et de la prédication apostolique pour la consolidation de l'Église aux débuts de l'ère chrétienne ; c'est une certaine image du christianisme primitif qui était en jeu alors que ce dernier n'était pas encore unifié.

Pour le gnosticisme, la vérité n'est pas derrière (la Révélation) mais devant, à l'intérieur de soi. Ainsi, dès le II^e siècle, le gnosticisme valentinien se pose en système et est perçu comme une menace pour l'Église. Létourneau indique cependant que les valentiniens se considéraient membres à part entière de l'Église. La gnose n'est pas une négation de la foi commune, mais, pour les gnostiques, un dépassement, une prolongation, la forme la plus pure du christianisme.

Les ajustements de la gnose des valentiniens illustrent comment une doctrine peut passer d'une forme dualiste, tant sur le plan théologique qu'anthropologique, à une forme unifiée plus conforme à la doctrine de la Grande Église. Ainsi, la dyade valentinienne originelle, « le Père de toutes choses, appelé "Abîme", et sa conjointe "Silence" », est présentée un siècle plus tard dans le *Traité tripartite* comme une monade, soit la figure du Père et de son Logos. Le *Dialogue du Sauveur*, dont l'origine mixte intrigue les spécialistes, se rapproche du *credo* orthodoxe en associant les origines au Père, Créateur du ciel et de la terre. En conclusion, Létourneau souligne que la forme mythique que prend alors la doctrine valentinienne offre plus d'emprise aux transformations que les énoncés dogmatiques : « la gnose s'apparente plus à une quête d'intelligence qu'à la confession dogmatique de foi ».

La conversion de l'Autre est au cœur du texte de l'historienne Dominique Deslandres qui traite des missions de la France du XVII^e siècle, tant à l'intérieur de celle-ci qu'à l'extérieur, auprès des Amérindiens de la Nouvelle-France. Faire croire est une dimension importante du partage des croyances et de la conversion. L'Amérindien représente alors une altérité radicale, hors de la Révélation, que les missionnaires français tentent de situer par rapport à des repères connus. Il faut d'abord penser l'Autre et le situer par rapport à soi pour l'amener ensuite à croire comme soi.

Héritiers du concile de Trente, les missionnaires pensent leurs activités comme un retour à l'esprit de l'Église primitive : « Par la parole et par l'exemple », les missionnaires cherchent à « émouvoir suffisamment afin d'amener les non-croyants à se convertir et les baptisés, à faire profession de foi ».

Deslandres montre que la méthodologie missionnaire utilisée en France et en Nouvelle-France est remarquablement continue : apprentissage des langues vernaculaires et observations minutieuses des us et coutumes qui constituent aujourd'hui de précieux témoignages de « l'histoire ethnographique et socioculturelle des régions qu'ils ont parcourues ». La christianisation se fait de l'intérieur par adoption du système de valeurs de l'Autre qui est ensuite travaillé et modelé en fonction des valeurs chrétiennes missionnaires.

Dominique Deslandres parle d'un « processus de mimétisme christianisateur ou d'inculturation », qui vise à « amener l'*Autre* à devenir *Soi* » par étapes : 1- en situant l'altérité de l'autre dans un récit pour soi, 2- en se rapprochant de l'autre et 3- en l'amenant à devenir soi en s'inspirant de la voie tracée par les apôtres, par exemple, en valorisant l'extraordinaire des cérémonies, des guérisons et des prophéties. Le rituel apparaît ici encore comme un moteur important de la conversion et de la croyance.

Peut-on comprendre l'expérience de la foi à partir de la perspective du savoir ? Le philosophe Jean Grondin problématise le lien généralement établi entre la foi et le savoir ou la croyance et la science : « Toute réflexion sur la foi n'est-elle pas radicalement différente de son objet et, dès lors fatalement, à côté de lui ? » Grondin souligne que la *pistis* grecque, supposant la persuasion ou la conviction, constitue une conception trop intellectualiste et rhétorique de la foi. De même, il s'interroge sur la foi conçue comme vertu dans la tradition chrétienne : ne serait-elle pas une absence de vertu ?

Jean Grondin montre que tout savoir repose sur de la croyance et que la foi elle-même se retrouve au cœur de la science. La conscience de ce fait est essentielle à toute entreprise de savoir, ce que la science aurait un peu oublié, selon lui. En effet, cette priorité de la foi sur la science, qu'avait souligné saint Augustin, implique que la « foi est ainsi une certaine forme d'humilité, de pudeur, marquant une certaine réserve, une retenue là où la science apparaît plus impudique, sinon indécente, en tout cas très présomptueuse ». Ainsi, la foi (ou la croyance) serait moins un savoir qu'un non-savoir, moins un « je sais » qu'un « je ne sais pas », moins une vertu ou une excellence qu'une absence de vertu, moins une affirmation qu'un silence à l'écoute d'une voix qui me précède. Que cette voix soit celle de la divinité ou celle de la communauté, qui s'exprime à travers ses institutions (comme le montre l'exemple de la devise de l'Université de Montréal présenté par Jean Grondin) et se donne à voir dans ses rites, est relatif aux espaces logiques institués en relation à des contextes spécifiques d'activités sociales.

Le texte de l'ethnologue Deirdre Meintel nous présente une communauté spiritualiste de la région montréalaise dont les adeptes parlent de cheminement spirituel, vie spirituelle ou spiritualité plutôt que de religion. Leurs croyances sont de divers types et se réfèrent à une altérité transcendante, au cosmique, à l'âme et à la médiumnité. Il s'agit de croyances religieuses dans la mesure où elles concernent Dieu, parfois appelé l'Intelligence universelle, les dons spirituels et la « vie spirituelle ». Par exemple, les adeptes se réfèrent à des esprits portiers, des anges, des esprits animaux ou de défunts, au chamanisme autochtone. Les mots énergie et vibration apparaissent fréquemment dans leurs discours. Deirdre Meintel souligne que, pour les adeptes, la validation empirique des croyances n'est pas essentielle : « Bon nombre de spiritualistes n'ont jamais vu d'esprits, mais ils y croient fermement ». Ce qui montre que le caractère flou et peu structuré des croyances n'empêche pas la foi. L'expérience individuelle est valorisée et se caractérise par une expérimentation et un cumul d'identités religieuses ayant comme buts la quête de sens et celle d'un « chez soi religieux ».

Le processus d'adhésion à cette église ne repose pas sur la conversion et le baptême. Les nouveaux venus sont des adultes déjà croyants qu'une crise personnelle conduit à accepter une invitation d'un membre du groupe. Meintel souligne que « le retour au catholicisme leur paraît inconcevable ». Plusieurs chercheurs ont souligné que l'expérience personnelle constitue un aspect important des nouvelles spiritualités. Ceci est en lien avec le « désenchevêtrement » des croyances de leurs sources religieuses et culturelles, processus qui donne lieu au passage de la religion et de la foi à une spiritualité sans conversion.

Le texte de Jacques Julien souligne que le croire peine et titube en ce qu'il est aujourd'hui affecté par le mensonge. Il rejoint en ceci les textes de Pierre Létourneau et d'Alain Le Boulluec qui problématisent cette question de la vérité en fonction de situations historiques. Julien souligne également que le croire est lié à l'échange et à la communication. Poser la croyance de cette façon soulève la question d'une extériorité à la communauté d'échange et de communication, extériorité fondatrice du croire et lieu de l'institution du sens, bref, la question du commencement. Le philosophe Jacques Derrida conçoit cette question du fondement en écrivant que : « le fondement de la loi — la loi de la loi, l'institution de l'institution, l'origine de la constitution — est un événement “performatif” qui ne peut appartenir à l'ensemble qu'il fonde, inaugure ou justifie » (Derrida, cité par Julien). Pour Derrida, le commencement de toute parole engage le croire dans les filets du langage et

d'un oui originaire. C'est à ce dernier que se réfère Paul lorsqu'il écrit au sujet du Christ que : « Toutes les promesses de Dieu en lui sont oui. Son *amen* à Dieu pour le glorifier c'est le nôtre » (2Co 1,20). Julien souligne que c'est cet assentiment qui permet de « sauter hors d'une circularité aliénante » et constitue « le geste nécessaire de croire ».

Ces questions que nous adresse le dialogue de Jacques Julien avec Jacques Derrida reposent à nouveau le problème d'une anthropologie du croire et de la croyance. Le recul contemporain des institutions va de pair avec un déplacement que Julien qualifie de « télé-techno-médiatisation-capitalistique », et qui se traduit par un décentrement de la communauté d'origine au profit des communautés d'intérêts, comme l'illustre ici le texte de Deirdre Meintel. Si le croire consiste effectivement en l'investissement des sujets dans une proposition et l'*acte* de l'énoncer en la tenant pour vraie, la communauté demeure aujourd'hui et en tout lieu, le métier générateur de ces tissus inextricables de croyances et de savoir auquel le sujet accorde foi en toute confiance. S'y trouve une fiabilité qui fonde tout rapport à l'autre dans le témoignage.

Références

- BÉNATOUIL, T., dir. (1997), *Le scepticisme*, Paris, Flammarion (Garnier-Flammarion. Corpus).
- CRÉPEAU, R. (1997), « Le chamane croit-il vraiment à ses manipulations et à leurs fondements intellectuels ? », *Recherches amérindiennes au Québec*, 27/3-4, p. 7-17.
- DERRIDA, J. (1967), *De la grammatologie*, Paris, Minuit (Critique).
- DURKHEIM, É. (1895), *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Alcan.
- FERRY, J.-M. (1994), *Philosophie de la communication*, t. I : *De l'antinomie de la vérité à la fondation ultime de la raison*, Paris, Cerf.
- STRAWSON, P.F. (1985), *Skepticism and Naturalism : Some Varieties*, New York, University of Columbia Press.
- TIERCELIN, C. (2005), *Le doute en question*, Paris / Tel-Aviv, L'Éclat.